بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 25 سبتمبر 2018

الرؤيــة المنهجيــة بين مدرستي الجابــري وأركــون



محمد أيت حمو

باحث مغربي

مؤمنــون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

إن الغاية المرامة من هذه المداخلة تتمثل في المقارنة بين تصوري الجابري وأركون للتراث، باعتبارهما من أقطاب القراءات الجديدة للتراث في الفكر العربي المعاصر، ومن أصحاب المشاريع الفلسفية التنويرية التي تتنفس بخياشم الحداثة في العالم العربي؛ فقد حاولا معا أن ينتقدا التصورات والمناهج التقليدية اللاتاريخية مع اختلافها وتباينها. فإذا كان محمد عابد الجابري يميز في القراءات السابقة للتراث بين ثلاث قراءات، وهي القراءة السلفية، والقراءة الليبرالية، وأخيرا القراءة المادية التاريخية. وهي القراءات التي حظيت، بدون استثناء، بالنقد اللاذع من طرف هذا المفكر الذي لا يجد غضاضة أو حرجا في نعت هذه القراءات المتباينة ـ السابقة عليه والمعاصرة له ـ للتراث في الفكر العربي المعاصر بالقراءات السلفية، مع اختلاف هذا السلف بين السلف التراثي، أو السلف الليبرالي الغربي، أو السلف الماركسي المادي الجدلي التاريخي، فإن زميله محمد أركون يحكم على المناهج التقليدية بالقصور وعدم الكفاية، ويرى أنه لا غنى للدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي من استخدام منهج مركب جديد يتم نحت مفاهيمه وتشكيل عناصره من حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة.

وإذا كان الجابري قد شاء لمشروعه أن يكون في «نقد العقل العربي»، فإن أركون أراد لمشروعه أن يكون في «نقد العقل الإسلامي»، مع استحضار الاختلاف الجاثم بين المفهومين. ولذلك شئنا القيام باستعراض منهجي علمي موجز لاختيارات هذين الفيلسوفين، وبيان طبيعة المقاربة الجابرية جنبا إلى جنب مع المقاربة الأركونية للتراث، دون أن نغفل بعض المؤاخذات التي تعرض لها الجابري وأركون.

1 - في المنهجية الجابرية:

لعل من أهم المشاريع الفلسفية التي سطع نجمها في العالم العربي الإسلامي الحديث، نجد مشروع الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري، وهو المشروع الذي ظل يتطور ويتجذر في الفكر الفلسفي المعاصر نتيجة تجديده المنهجي وإبداعه المعرفي وعتاده الحداثي. فالمفكر المغربي محمد عابد الجابري اجتهد في فتح آفاق جديدة للبحث الفلسفي، واقترح نوعا من التجديد المنهجي في دراسة التراث عامة، والفلسفة خصوصا، منتقدا المناهج التقليدية السابقة عليه والمعاصرة له. وهذا التصور المنهجي للجابري نجده في كتاب **نحن والتراث** الذي رسم فيه الملامح الكبرى لرؤيته، و«كشف فيه عن كل أوراقه» أو يكاد.

يميز الجابري في القراءات السابقة للتراث بين ثلاث قراءات، وهي القراءة السلفية، والقراءة الليبرالية، وأخيرا القراءة المادية التاريخية. وهي القراءات التي حظيت ـ بدون استثناء ـ بالنقد اللاذع من طرف هذا المفكر الذي لا يجد غضاضة أو حرجا في نعت هذه القراءات المتباينة ـ السابقة عليه والمعاصرة له ـ للتراث في الفكر العربي المعاصر بالقراءات السلفية، مع اختلاف هذا السلف بين السلف التراثي، أو السلف الليبرالي

الغربي، أو السلف الماركسي المادي الجدلي التاريخي. وفي مقدمة هذه القراءات، نجد القراءة السلفية التي يصفها الجابري بـ«القراءة الإيديولوجية» تارة، و«اللاتاريخية» مرة، و«الفهم التراثي للتراث» آنا. «يتعلق الأمر هنا **بالتيار السلفي** في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة «المستقبل المنشود»، المستقبل الإيديولوجي، على الماضي، ثم «البرهنة» ـ انطلاقا من عملية الإسقاط هذه ـ على أن «ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل». لقد لبس هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، إصلاحية ومتفتحة، مع الأفغاني وعبده، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد. إن «ترك التقليد» يكتسي هنا معنى خاصا، إنه: «إلغاء» كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من «عصر الانحطاط»، والحذر، في ذات الوقت، من السقوط «فريسة» للفكر الغربي...أما «التجديد»، فيعني بناء فهم «جديد» للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه؛ أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا. إنها **«السلفية الدينية»** التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية...الأصالة والجذور والهوية مفهومة على أنها الإسلام ذاته: «الإسلام الحقيقي» لا إسلام المسلمين المعاصرين. نحن إذن أمام قراءات إيديولوجية جدالية [...] **القراءة السلفية** للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: **الفهم التراثي للتراث»**[1].

وبعد الحسم مع السلفية الدينية، ينتقل الجابري إلى سلفية أخرى مغايرة، هي السلفية الاستشراقية، التي تمتد بعيدا في عقر الدار مع المثقفين الليبراليين الذين يتخذون من الغرب الأوروبي نقطة انطلاقهم الإجبارية و«مدينتهم الفاصلة». «ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه **قراءة أوروباوية النزعة**... يتعلق الأمر إذن بـ«القراءة الاستشراقية» التي تتخذ امتداداتها إلى الأساتذة العرب شكل **«سلفية استشراقية»** تقدم نفسها كقراءة علمية «تتوخى» الموضوعية، و«تلتزم» الحياد، و«تنفي» أن تكون لها أي دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية. «السلفية الاستشراقية» هذه تدعي أن ما يهمها هو، فقط، الفهم والمعرفة، وأنها إذ تأخذ من المستشرقين منهجهم «العلمي» تترك إيديولوجيتهم، ولكنها تنسى أو تتناسى أنها تأخذ الرؤية مع المنهج، وهل يمكن الفصل بينهما؟ الرؤية الاستشراقية تقوم، من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات، على **قراءة تراث بتراث،** ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى«أصله». وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية...إلخ. تقول القراءة الاستشراقية إنها تريد أن «تفهم» ولا شيء غير ذلك. **ولكن ماذا تريد أن تفهم؟ تريد أن تفهم مدى «فهم» العرب لتراث من قبلهم.** لماذا؟ لأن العرب الذين كانوا واسطة بين

1- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى نيسان (أبريل) 1980، ص. 7 - 8 - 9

الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة (الأوروبية)، إنما تتحدد قيمتهم بهذا الدور نفسه، **الشيء الذي يعني أن «المستقبل» في الماضي العربي كان في استيعاب ماض غير الماضي العربي** (ثقافة اليونان بكيفية خاصة)، **وبالمقايسة يصبح (المستقبل) في الآتي العربي مشروطا باستيعاب (الحاضر ـ الماضي) الأوروبي...** هكذا تنكشف دعوى «المعاصرة» في الفكر «الليبرالي» العربي الحديث والمعاصر عن **استلاب للذات خطير**... الذات، لا بوصفها حاضرا متخلفا وحسب، بل أيضا، وهذا هو الأخطر، **بوصفها تاريخا وحضارة**»[2].

وإذا كان الجابري قد انتقد السلفية الدينية، تماما مثلما انتقد السلفية الاستشراقية، فإنه انتقد كذلك السلفية الماركسية التي ينعتها بالتيهان والدوران في حلقة مفرغة؛ لأنها بدل أن تتخذ من المنهج الماركسي وسيلة للفهم والتشريح والتحليل، تتخذ منه قوالب جامدة لا يعمل التراث الإسلامي سوى على ملئها والبرهنة على صحتها بلي عنقه، وتقطيع أوصاله إربا إربا ليستجيب لثنائية مانوية وصراع مادي مثالي ينتظم التاريخ البشري عنوة ـ والتاريخ العربي جزء منه ـ في سلكه. «يتبنى الفكر اليساري العربي المعاصر المنهج الجدلي، ولكنه مع ذلك، يجد نفسه في حلقات مفرغة [...] لماذا؟ **لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى ـ في تقديرنا ـ المنهج الجدلي كمنهج لـ«التطبيق» بل يتبناه كـ«منهج مطبق». وهكذا فالتراث العربي الإسلامي «يجب» أن يكون: انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين «المادية» و«المثالية» من جهة أخرى.** ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث **هي تعيين الأطراف وتحديد الموقع في هذا الصراع «المضاعف».** وإذا استعصى على الفكر «اليساري» العربي القيام بهذه المهمة بالشكل «المطلوب»، وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه، ألقى باللائمة على «التاريخ العربي غير المكتوب» أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد المبالغ الذي «تتصف» به أحداث تاريخنا...وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على «اقتحام» الصعاب، فصلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة فإذا لم يسعفهم «الصراع الطبقي» قالوا بـ«التواطؤ التاريخي»، وإذا لم يجدوا «مادية» قالوا بـ«الهرطقية». هكذا تنتهي هذه القراءة «اليسارية» العربية للتراث العربي الإسلامي إلى **«سلفية ماركسية»**؛ أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق «السلف الماركسي» للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو «البرهنة» على صحة «المنهج المطبق» لا تطبيق المنهج»[3].

ومن المعروف أن من أهم رموز المنهج الماركسي، نجد حسين مروة وطيب تزيني وصادق جلال العظم وبوعلي ياسين، وغيرهم من الرواد الآخرين الذين كانت لهم صولات وجولات في دراسة التراث العربي المعاصر، وهو الاتجاه الذي حاول إخضاع التراث العربي الإسلامي لقوالب جاهزة ومقولات أو أطر قبلية. فهذا طيب تيزني يحاول في كتابه **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** أن يطبق

2- المرجع نفسه، ص. 9 - 10

3- المرجع نفسه، ص.ص 11 - 12

منهج «المادية التاريخية» على الفكر والمجتمع العربيين ـ الإسلاميين، ويرى أن الصراع الطبقي هو صراع بين قوى تقدمية وقوى رجعية، وهو صراع يجسد التعارض بين الفكر المادي والفكر المثالي، أو بين الاتجاه المادي العقلاني الهرطقي، والاتجاه الإيماني النصي. ويندرج ضمن الاتجاه الثاني الجبريون والأشاعرة والغزالي. أما الاتجاه الأول، فيندرج ضمنه المعتزلة وأشهر فلاسفة الإسلام (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن طفيل، ابن رشد). ويمكن اعتبار الكندي في هذا الصدد المدشن الأول للفكر المادي الذي سيتطور على يد الفلاسفة اللاحقين ليبلغ منتهاه المادي العقلاني مع ابن رشد الذي يمثل قمة الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية. وبهذا «المنهج العلمي» يصبح التراث أداة التغيير نحو الأفضل وركيزة الثورة في العالم العربي الإسلامي.

ولعل من أهم المؤاخذات التي آخذها بعض الباحثين على هذا المنهج عموما، والمرحوم طيب تيزني خصوصا، هو غلبة الوصف والتقرير بدل الفحص والتحليل، ووقوعه في تقييمات وأحكام شاردة للتراث الفلسفي، وعدم القدرة على استيعاب الواقع العربي الإسلامي المرن، وإسقاط الحاضر على الماضي، ونسبة الاشتراكية العلمية لتراثنا وأسلافنا؛ وبالتالي، فنحن أحق بها من غيرنا وأولى بها من الآخرين، والخضوع كليا لصرامة«المادية التاريخية»، وغياب التماسك والانسجام، والمحاماة على المادية ضد المثالية، ونصرتها ظالمة أو مظلومة، وغلبة الطابع السجالي والنظرة الاصطفائية، والغوص حتى العظم في الإيديولوجيا.

والخلاصة التي يخلص إليها الجابري بعد فحصه وتمحيصه للقراءات الثلاث السابقة (السلفية، الاستشراقية، الماركسية) هي اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية. فالفكر العربي المعاصر فكر «سلفي» لا تاريخي ويفتقد إلى الموضوعية. «**والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل**، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع «السلف» الذي يتحصن به كل منها [...] القراءات الثلاث التي تحدثنا عنها قراءات سلفية، وبالتالي لا تختلف جوهريا عن بعضها بعضا، من الناحية الإبستيمولوجية، لأنها **مؤسسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير**، الطريقة التي سماها الباحثون العرب بـ«**قياس الغائب على الشاهد**»»[4].

وأمام هذه الانتقادات التي وجهها الجابري للفكر العربي الحديث والمعاصر، والآفات التي يعاني منها، سعى الجابري بخطى حثيثة إلى التبشير بمنهجه الجديد، و«الكشف عن أوراقه» كما قلنا آنفا، مع مراعاة كل ما يلزم من الاحتياطات لمنهجه السليم والملائم حتى يتلافى الحلول والمناهج الجاهزة المطبقة، ولا يقع

4- المرجع نفسه، ص. 13

في فخ مؤاخذاته للسابقين والمعاصرين. وهنا نجده يدعو إلى «القطيعة الإبيستيمولوجية»[5]، وتطليق الفهم التراثي للتراث. «إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث، بل **القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث»**[6].

يقول الجابري: «ثلاث عمليات في هذه الخطوة نجمل الحديث عنها فيما يلي:

ـ **المعالجة البنيوية**؛ وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد. يتعلق الأمر أساسا **بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة،** قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، حيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل...إن العملية ليست سهلة، ولكن الحرص على ربط أفكار صاحب النص بعضها ببعض، والانتباه إلى طريقة ـ أو طرائق ـ التعبير لديه، واستحضار مخاطبيه، كل ذلك يجعل المهمة أقل صعوبة وأقرب منالا.

ـ **التحليل التاريخي**، ويتعلق أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه **بمجاله التاريخي** بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضا لاختيار صحة **النموذج** (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بـ«الصحة» هنا ليس الصدق المنطقي (أو عدم التناقض)؛ فذلك ما تم الحصول عليه، كلا أو بعضا خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا: **الإمكان التاريخي**، الإمكان الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه.

ـ **الطرح الإيديولوجي:** إن التحليل التاريخي سيظل ناقصا، صوريا، مجردا، ما لم يسعفه الطرح الإيديولوجي؛ أي **الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية** (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها، داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. يتعلق الأمر إذن بإزالة

5ـ لقد اشتهر محمد عابد الجابري بمفهوم القطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي، ووظف هذا المفهوم بمناسبة حديثه عن ابن رشد. انظر في هذا الصدد:

ـ محمد عابد الجابري، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو 1978، ص. 249 - 250 - 251

ـ علي أومليل، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، سبق ذكره، ص. 252

ـ يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان**، دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع «نقد العقل العرب» للمفكر العربي محمد عابد الجابري، الانتشار العربي الطبعة الأولى، 1997، وتدقيقا الفصل الخامس المعنون بـ (القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي وهم أم حقيقة أم ...؟!)، الصفحة 143 فما فوق.

6ـ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، سبق ذكره، ص. 19

القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص، والتي أخذت حين المعالجة البنيوية، كـ«زمان» ممتد، وإعادة الحياة إليها. إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا **معاصرا لنفسه**، مرتبطا بعالمه. فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان، فصلنا بينهما لضرورة العرض. إنهما تشكلان معا **اللحظة الأولى في المنهج**، لحظة طلب الموضوعية»[7].

ويحرص الجابري على التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، فإذا كان النظر إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية مادتها المعرفية يظهرها عقيمة، فإن النظر إليها من زاوية مضامينها الإيديولوجية يظهرها خصبة ومتحركة. «إن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، القدماء منهم والجدد، المستشرقون منهم وأبناء الوطن العربي، هو أنهم نظروا إليها من زاوية المادة المعرفية التي روجتها، ولذلك لم يجدوا فيها ما يجعل تاريخها حيا متطورا [...] في الفلسفة اليونانية كان المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي يتطوران، في الجملة، معا [...]. أما في العصر الهيلينيستي والقرون الوسطى المسيحية والإسلامية، فلقد ظلت المادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي. إن الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاستغلال الإيديولوجي لتلك المادة المعرفية»[8].

ومع كل التوضيحات التي قدمها الجابري في كتاب **نحن والتراث**، فقد تعرض هذا المفكر للكثير من الانتقادات في طريقة تعامله مع التراث الفلسفي الإسلامي منهجا ومضمونا، وفي تميزه المشهور الذي سارت به الركبان بين الأنظمة الثلاثة (النظام البرهاني والنظام البياني والنظام العرفاني)، «لكونه حاول أن يقصي من دائرة العقل والمعقولية قارة معرفية بكاملها ممثلة بالفكر الصوفي، كما حاول أن يقصي من دائرة المنطق والعقل شيخ المناطقة /ابن سينا/، أو عملاقا من عمالقة الفكر كـ/ابن عربي/.أليس مثل هذا الموقف يمثل اللامعقول عينه؟»[9]. وما كان للجابري أن يصل إلى هذه الأحكام القاسية ـ أو الأصح المحاكمات ـ ويتحول من باحث يبحث ويستقصي ويكشف وينفتح على آفاق النص وينقب في طبقاته إلى قاض يصادر ويلغي ويقصي، لولا النظر إلى الفلسفة الإسلامية بعيون أرسطو وديكارت والعقلانية العلمية الصرفة. «فأنا إذ أقرأ في النص الصوفي وأستعيده، أرى من الممكن استثمار أجهزته المفهومية في رؤية ما لم يره [...] وأنا إذ أنقب في«منطق» **ابن سينا**، تلفت نظري فيه إشكاليته ولا منطقيته [...] والحق أن النظر إلى **ابن سينا** بهذا المنظار وعلى هذا النحو، يتيح لنا الذهاب منه إلى فيلسوف معاصر هو **هيدغر**، لكي نعود من هذا الأخير إلى الشيخ الرئيس نفسه، محاولين بذلك إيضاح ما غمض من كلام الفيلسوف الألماني بواسطة الفيلسوف المسلم، كما نحاول بالمقابل قراءة أقوال ابن سينا قراءة حديثة تستكشف ما تنطوي عليه هذه

7- المرجع نفسه، ص. ص 23 - 24

8- المرجع نفسه، ص. 34 - 35 - 36

9- علي حرب، "طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 78 - 79، سنة 1990، ص. 24

الأقوال من إمكانات، بعد تسليط الضوء عليها من منظور هيدغري. وكذلك الحال مع **ابن عربي**. فبالإمكان أن نوضح، من خلال أقوال هذا الصوفي وإشاراته، ما استعصي على الفهم عند **هيدغر**، كما أنه بالإمكان قراءة **ابن عربي** قراءة هيدغرية تجعل شطحاته التي نحسبها غير معقولة، معقولة ومفهومة.[...] وهذه إشارات وأقوال تحتاج إلى نظر وتدبر، وتقتضي التفسير والتأويل. وبتأولها واستكشافها من جديد، نطل على إشكالات الفكر الحديث بل المعاصر، نطل على جدلية /**هيغل**/، كما نطل على آراء **هيدغر** في الوجود وفي العين الوجودية (Le même) شرط أن لا ننظر إليها بمنظار إبستمولوجي صرف، وأن لا نحكم عليها من عقلانية **أرسطو**، وإلا أدى بنا إلى نفيها من دائرة العقل والمنطق، ذلك أن عقلانية **أرسطو** لا تتسع لجدلية **ابن عربي** أو **هيغل**، كما لا تتسع لمنهجية **هيدغر** ومنحاه في البحث والمعالجة»[10].

2 - في المنهجية الأركونية:

يعدّ محمد أركون أحد أبرز أقطاب «القراءات الجديدة» للتراث في الفكر العربي المعاصر، وأحد أهم المشاريع التنويرية التي تتنفس بخياشم الحداثة في العالم العربي. فالمفكر محمد أركون يقدم نفسه باعتباره يقوم بفتح الأضابير وورشات العمل وفرز الأسئلة الخاطئة أكثر مما يقوم بتقديم الأجوبة النهائية عليها. فكيف أناط محمد أركون بكاهله هذه المهمة وادعى قصب السبق في الاضطلاع بها؟ بل وقبل ذلك، ما هي نوعية هذه الأسئلة، وطينة هذه الأضابير، ومعدن هذه الو رشات التي يفتحها ويقتحمها، ويرى بأن الأديان تنأى بنفسها عنها، بله تقاومها من خلال قوله: «إن تاريخ الأنظمة اللاهوتية الثلاثة [يقصد اليهودية والمسيحية والإسلام] يشهد على مقاومتها الشديدة لتيارات الفكر الحرة والخصبة، وذلك باسم الاعتقاد الدوغمائي الذي يرفض الخضوع لأي تساؤل أو نقاش»[11].

بادئ ذي بدء، نشدد على أن «كل قراءة هي تفاعل بين رأي ونص، وبما أن النص واحد فالآراء مختلفة. من هنا إذن تكثر القراءات ليس فقط بالنسبة إلى النصوص المقدسة، بل لأية وثيقة كيفما كانت. ذلك يدفعنا إلى إثارة الحق في الاختلاف»[12]. فإذا كانت طبيعة النص الديني هي الوحدة، فإن طبيعة النص البشري هي الكثرة والتعدد والاختلاف. «من هنا وجب القول إن مفهوم الاجتهاد يعكس في الأصل الإيمان بحتمية التغير والتطور بالرغم من وجود مرجعية ثابتة أو نص أساس. ومن ثم كان لمعنى الاجتهاد علاقة وثيقة بمفهوم أقدم منه نشأة، وهو مفهوم **النسخ** الذي كرس لدى علماء الكلام قبل غيرهم الاعتقاد بكون المجتمع يوجد دائما كمجتمع مفتوح قابل للتغير والاختلاف، منتقدين بذلك الأطروحة اليهودية الرافضة

10- المرجع نفسه، ص. 26

11- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة لأولى 1999، ص. 114

12- Talbi (Mohamed), Réflexion d'un musulman contemporain, édition le Fennec, Mai 2005, P. 39

للنسخ والداعية إلى المجتمع المغلق الذي مثل «الشعب الإسرائيلي» دوما نموذجا تطبيقيا له»[13]. ولذلك، نعلن بصراحة وجهارا «أن فكرنا الإسلامي لا يضيق بالقراءة والقراءة المخالفة، إلا أن كل قراءة تزعم لنفسها العلمية والموضوعية لا بد أن تكون ذات ضوابط عقلية واضحة، وأن تكون كلية لا انتقائية، حيث تراعي بنية النص المقروء وتضعه في سياقه الخاص لغة وظرفية، وإلا كانت مجرد فهم إسقاط يرجع بنا إلى نماذج عرفها الفكر الإسلامي القديم مارست تأويلات إسقاطية على القرآن الكريم، انطلاقا من تفسيرات غنوصية أو أحكام إيديولوجية مسبقة»[14].

يحكم محمد أركون على المناهج التقليدية بالقصور وعدم الكفاية، ويرى أنه لا غنى للدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي من استخدام منهج مركب جديد يتم نحت مفاهيمه وتشكيل عناصره من حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة. «إن مسالة التراث الإسلامي لم تعالج أبدا قط ضمن إطار التحليل والفهم الأنثربولوجي (انظر بهذا الصدد أعمال جورج بالانديه). أما النقد الاستشراقي، فلم يفعل إلا أن زاد من خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها سوءا ضمن الاتجاه الأكثر فللوجية وتاريخوية. إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث ضمن التسلسل التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي والطريقة التي مارس دوره بها. ولكن هدف البحث الأساسي والأولي ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي. وهنا ينبغي أن نقوم بنفس العمل الذي قدمناه بخصوص القرآن. يلزم هنا، ولابد هنا، من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى هذا اليوم: أي التراث السني والشيعي والخارجي. إن التمييز بين المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية يتجاوب مع التحليل الأنثربولوجي الذي يحلل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي فتدعم مجموعات كتب الحديث المصحف القرآني في عملية نشر الكتابة وبالتالي نشر الكتاب بصفته وسيلة للتمثل الإيديولوجي والهيمنة السياسية والثقافية للشعوب والقبائل التي لا كتابة لها»[15]. وهكذا يدعو محمد أركون إلى الاستعانة بمبحث الأنثربولوجيا، والتمييز بين الشفاهي والكتابي الذي لا يتورع في استبعاد ما لا يراه موافقا وملائما له! كما ينتقد هذا المفكر عدم وجود مسالك مشتركة بين التخصصات المختلفة، وانغلاق كل تخصص على نفسه وتقوقعه بدل انفتاحه وتأثيره وتأثره، وهو ما ينعكس سلبا ويحول دون تمتين الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية. «إن تشظي العقل والمعارف التي أنتجها منذ القرن السادس عشر قد حصل أيضا في النظام التعليمي والجامعي الذي أدخل إلى البلدان الإسلامية والعربية بعد

13- عبد المجيد الصغير، ""الباب الموصود" ملاحظات حول إشكالية توظيف مفهوم "الاجتهاد" لدى الإصلاحية العربية الحديثة"، ضمن **المفاهيم تكونها وسيرورتها**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، الطبعة الأولى 1421 - 2000، ص.150

14- عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، مجلة الإحياء، العدد 26 شوال/ 1428ه/ نونبر 2007م، ص. 41

15- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1986، ص. 21

الاستقلال خصوصا. هكذا نجد مثلا أن قسم اللغة العربية في الجامعة لا يخصص أي مكان «للفلسفة». ونجد أن الفلسفة بدورها لا تترك أي مجال لتسرب الأدب ولا حتى التيولوجيا إلى رحابها وقاعاتها. أما هذه الأخيرة ـ أقصد كليات الشريعة ـ فهي معقل لمعارف ومزاعم العقل «الإسلامي» الأكثر دوغمائية كما كان الأصوليون قد حددوه وعرفوه بشكل خاص»[16]. ولا يترك محمد أركون هذه الفرصة تمر دون أن يصب جام غضبه ونقده على المنهج الاستشراقي الذي يحدد له حدوده ويكشف عن أعراضه، قائلا: «إنه لأمر ذو دلالة أن المنهج التنقيبي الاستشراقي الذي يفتخر بحق أنه قد ساهم في تقديم معرفة علمية أفضل للمجال الإسلامي لم يقم بأي رد فعل ضد التخصصات والتفريعات والتصنيفات، وبالتالي الحدود الإيديولوجية لا المعرفية التي أورثنا إياها العصر الكلاسيكي للعقل «الإسلامي». وقد حصل أن تصادفت هذه التصنيفات والتخصصات وخصوصا ما يتعلق منها بالفلسفة والتيولوجيا مع تلك التصنيفات والتخصصات التي اعتمدت في الغرب. ينبغي القيام بدراسة معمقة من أجل استكشاف أسباب هذا التصادف وظروفه الإيديولوجية والثقافية، ومعرفة التواطؤ السري بين علم الإسلاميات (=الاستشراق) مع أنماط التفكير والفرضيات والتحديدات التي رسخت في الغرب من قبل علم اللاهوت والميتافيزيك الكلاسيكي والمنهجية الفللوجية والتاريخانية. نلاحظ اليوم ظهور تيار إيديولوجي في الغرب يدعي الانتماء إلى المراسيم الجامعية والتمسك بالقيم الأكاديمية في البحث، ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الأجنبية شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل»[17]. ومثلما انتقد محمد أركون البحث الاستشراقي في المناخ الغربي، فقد انتقد بشكل أقسى وأمر البحث في المناخ العربي الإسلامي الذي لم ينظر إليه بعين الرضى. «إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخرا في البحث وبطئا ونواقص أشد إيلاما وحزنا. إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كما ونوعا. أما الأدبيات النضالية، فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا»[18]. ويأبى محمد أركون إلا أن يتخذ من القرآن المنطلق الذي شاء أن يصب عليه مجال اهتمامه، فهو يحظى بأسبقية لديه مقارنة مع مجالات الاهتمام الأخرى. «إني إذ أتخذ القرآن وتجربة المدينة كنقطة انطلاق لا أريد أبدا الانصياع **لهيمنة** أسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي، هذا في حين أن أحد أهداف الدراسة التي أقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة»[19]. فهو يدعو إلى استخدام ما يسميه بـ« استراتيجية المنهجية التعددية من أجل قراءة القرآن»[20]. كما يدعو إلى نزع الأسطرة عن الشخصيات التاريخية وسير الصحابة والرجال العظام. «إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد

16- المرجع نفسه، ص. 14

17- المرجع نفسه، ص. ص 14 - 15

18- المرجع نفسه، ص. 15

19- المرجع نفسه، ص. 17

20- المرجع نفسه، ص. 42

بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني (مات عام 852ه/1449م) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة. هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلون موقعا مفتاحيا وأساسيا فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للإسلام ولكل تراثه. ولكننا نلاحظ أن تراجم «كتاب الرجال» لابن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي الشائع وتجيشه وتنكر (= تقنع، تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها. لقد آن الأوان لكي نفتح هذه الأضبارة الشائكة على مصراعيها (كليا [..] ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية. وإنما نريد على العكس، أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت «حقيقة» المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل»[21].

3 - التنائي الأكثري بدل التداني الأقلي بين الجابري وأركون!

ما فتئ محمد أركون يؤكد في حياته أنه لا غنى للمثقفين المعاصرين من الانخراط في نقد العقل الديني في العالم الإسلامي دون تردد أو تأخر، وبكل جرأة واقتدار. «ينبغي أن أقول بهذا الصدد أن كتاب هشام جعيط الفتنة لا يرقى إلى المستوى الذي ننشده. إنه لا يمشي في اتجاه أرخنة هذا الحدث الكبير الذي غطت عليه كتابات المؤرخين القدامى في العصرين الأموي والعباسي. ويمكن أن أقول الشيء ذاته عن مشروع محمد عابد الجابري الذي فضل التحدث عن «نقد العقل العربي» بدلا من «نقد العقل الإسلامي» لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي»[22].

وفي هذا الصدد، يأبى محمد أركون إلا أن يعقد مقارنة بين ما اختاره هو، وما ارتضاه غيره، فيشير إلى الاسم الذي وسم به مشروعه «نقد العقل الإسلامي» والاسم الذي عنون به محمد عابد الجابري مشروعه، وهو: «نقد العقل العربي». فيرجع هذا الاختلاف إلى كونه يكتب باللغة الفرنسية، لأنها لغة الدقة والنقد والتعمق، وفي كلمة واحدة هي لغة «تتفوق» على اللغة العربية التي: «تتضايق» من اقتران النقد بـ«العقل الإسلامي»، «لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد. أما اللغة العربية، فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول **نقد العقل العربي**، وأجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة

21- المرجع نفسه، ص. 18

22- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص. 55

العربية، حيث أدرجت فصولا من كتاب **نقد العقل الإسلامي**، وقلت تاريخية الفكر العربي (الطبعة الأولى، بيروت 1986)»[23].

وهكذا يسعى محمد أركون بخطى حثيثة لتبئير الهوة بينه وبين زميله محمد عابد الجابري من خلال تصيد الفرق أو الاختلاف الجاثم بين مفهوم العقل الإسلامي ومفهوم العقل العربي، مشيرا إلى أن المفهوم الأول يحيل إلى الوحي الذي لا يترك للعقل سوى مهمة خدمته. والعقل الإسلامي بهذا المعنى، لا يختلف عن العقل المسيحي والعقل اليهودي. أما المفهوم الثاني - أي مفهوم العقل العربي - فهو اختيار ضال ومضلل في نظر محمد أركون الذي يحكم بالوهي والوهن على التبريرات التي يوردها الجابري لإقناع القارئ بالاختيار الذي ارتضاه، بل إن مؤاخذة محمد أركون للمفكر المغربي محمد عابد الجابري لا تقتصر فقط على عدم استساغته وقبوله لهذا الاختيار، بل تتعداه إلى وسمه ووصمه بـ «العنصرية»، وغيرها من النعوت القدحية التي بقيت شروحاته وتأويلاته أسيرة لها. فلنستمع إلى أحد النصوص الطويلة لمحمد أركون التي تجمع وتكثف لنا أغلب ما سلفت الإشارة إليه: «أما العقل العربي، فهو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتابا مغاربيين يؤلفون بالفرنسية. إن اللغة لا تختص بشعب أو عنصر من عناصر البشر. إنها تتأثر طبعا بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة الناطقين بها ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعددا وإنتاجا من العلاقات بين قوم محدود ولغة. ولذلك، فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي، ويصعب علي قبول ما أورده عابد الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي، ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنوية والقومية والعنصرية. وقد أوضحت ذلك، عندما أجبرني مدير سلسلــة Que sais- je ? أن أستعمل عنوان الفكر العربي. أما عنواني الآخر **الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري**، فإنه ينطبق تماما على الوضع الفكري والاجتماعي والثقافي الدال على النزعة الإنسية في المجتمع البويهي، حيث كان المسلمون واليهود والمسيحيون والعرب والأتراك والفرس وغيرهم من العناصر المتعايشة يستعملون اللغة العربية في كل ما يعبر عنه العقل ويمارسه»[24].

ولا يترك محمد أركون مناسبة تمر دون أن يضع مشروعه الفكري الذي عنونه بـ«نقد العقل الإسلامي» في مرتبة لا يرقى إليها مشروع محمد عابد الجابري المعنون بـ«نقد العقل العربي»، عندما يحاول أن يتصيد أكبر قدر من الفروق بين المشروعين قائلا: «أعتقد أن الجابري يساهم في حركة الاستهلاك الإيديولوجي للتراث. بمعنى آخر، إنه يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية (أو العصر الذهبي من عمر الحضارة

23- محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1986، ص. ص 12-13

24- المرجع نفسه، ص. 14. ويمكن للقارئ الكريم قراءة الصفحات الموالية للإطلاع على فرادة وتميز مشروع **نقد العقل الإسلامي** بعيون صاحب المشروع طبعا.

العربية ـ الإسلامية). ويحاول أن يقنع عرب اليوم بأنه كان لهم يوما ما ماض مجيد، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوروبية. ولكن المشكلة هي أن الحل لا يكمن في الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، أو الافتخار بالآباء والأجداد. وإنما يكمن في اعتبار هذا التراث كنقطة انطلاق للحاق بركب الحضارة والعصر؛ فالتراث العربي ـ الإسلامي في العصر الكلاسيكي يبقى سجين المناخ العقلي القروسطي على الرغم من أهميته وعظمته. إنه ليس هو الحل، وإنما الوسيلة التي إذا ما عرفنا كيف نستخدمها ونطورها ونتجاوزها استطعنا أن نصل إلى الحل. يضاف إلى ذلك أن مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي. فالعقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول، وبإمكاننا أن نقبض عليه بشكل واضح وملموس، ونحن نصطدم به كل يوم. وبالتالي، فإن دراسته دراسة نقدية تاريخية ـ لا تجريدية ولا تأملية ـ أمر ممكن. بل إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة. والواقع أن الجابري تحاشى استخدام مفهوم «نقد العقل الإسلامي» واستبدله بـ«نقد العقل العربي» لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة واضحة لا تخفى على أحد. المشكلة المطروحة علينا اليوم وغدا هي مشكلة نقد العقل الإسلامي، لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود، فكيف يمكنك أن تنقد العقل العربي دون أن تنقد العقل الديني؟!..هذا مستحيل. وبالتالي، فإن نقد العقل اللاهوتي القروسطي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها. وبدون القيام بهذا العمل، فلا تحرير ولا خلاص. والدليل عل ذلك ما يحصل الآن»[25]. وفي عبارة موجزة تحاول إضفاء الموضوعية على المشروع الأركوني، يقول صاحب هذا المشروع: «مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو التي قد تظهر في التاريخ؟ إنه مشروع تاريخي وأنثربولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنثربولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ»[26].

ولعل المسألة الدينية هي المسألة الأثيرة المثارة لدى محمد أركون الذي يدعو إلى ملحاحية الاشتغال عليها والانكباب على دراستها بجرأة واقتدار، عندما يلوم غيره من الباحثين الذين يحلو له التميز والتفرد عنهم عندما يقول: «ونلاحظ أنه حتى يومنا هذا، فإن الكثير من المثقفين العرب ذوي الشهرة والصيت يرفضون أن يتخذوا المسائل الدينية الأكثر حساسية كمادة للدراسة العلمية، وأقصد بها المسائل التي أدرسها أنا هنا. والسبب هو أن بعضهم متأثر بالرفض العلمانوي لعلم اللاهوت المعتبر، وكأنه شيء بال عفّى عليه الزمن، وبالتالي فليست له أية صلاحية علمية ولا يستحق الاهتمام في نظرهم. وأما بعضهم الآخر فيمارسون

25- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** سبق ذكره، ص. ص 330-331

26- محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، سبق ذكره، ص. 16

رفضا تكتيكيا لطرح هذه القضايا الحساسة، وذلك لكي لا يورطوا أنفسهم، أو ينقصوا شعبيتهم في أوساط الحركيين الشباب من مؤيدي القضية الأصولية (أو الإسلاموية)»[27].

ويأبى هاشم صالح إلا أن يمثل لما ورد في هذا النص بالفيلسوف محمد عابد الجابري، عندما يقول معلقا عليه: «إنه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن يتنطح أصحاب «المشاريع» (كمشروع نقد العقل العربي، أو غيره) لتجديد التراث والخروج من المأزق، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني، أو تفكيك التراث الإسلامي من الداخل، أو تعرية الانغلاقات التراثية المزمنة ... وبالتالي فهي مشاريع للتهدئة أو للتلهية، ولا تؤدي إلى أي تحرير في العمق. وحده نقد العقل الإسلامي بالمعنى الجذري سوف يؤدي إلى ذلك»[28].

وهكذا يخطو هاشم صالح خطوة أجرأ من محمد أركون، عندما يذكر مشروع «نقد العقل العربي» تدقيقا وتعيينا وحصرا دون أن يذكر صاحبه بالاسم، ونقصد هنا محمد عابد الجابري طبعا. وهذا المشروع الجابري الذي ينتظم في سلك المشاريع المخالفة والمغايرة للمشروع الأركوني ينطبق عليه ما ينطبق على غيره من المشاريع بكونها لا تعدو أن تكون مسكنات ومهدئات مسكونة بالتقية، وبكماء لا تنبس ببنت شفة عن المسألة الدينية، وهي المسألة الجوهرية والمركزية، وبالتالي فهي مشاريع تلهي، لأن مفعولها لا يتعدى البنية السطحية التي تقف عندها دون أن تتعداه إلى البنية العميقة! خلافا لمنارة المشروع الأركوني التي تمثل خشبة خلاص وتحرير كما يحلو لهاشم صالح القول وتكرار القول. ومع ذلك، فالأمانة العلمية تفرض علينا إعطاء لكل مشروع حقه، والكشف عن ما له وما عليه، وإماطة اللثام عن مواطن القوة ومواطن الضعف فيه!

ونحن لا نريد هنا عقد مقارنة مسهبة بين المشروعين الفلسفيين الضخمين، ولكننا «نكتفي بالقول في هذا المستوى المقارني أن أركون في تفضيله «العقل الإسلامي» تكمن خلفية فلسفية حداثية تنفي وحدة العقل وتقر بتعدده. أما الجابري، فقد غلبت عليه أصولية النقد الكانطي، فانتقى النصوص ليبني عقلا موحدا متماسكا وليقدم لنا أصوله وفصوله»[29]. ومع هذا الاختلاف الذي ما فتئ محمد أركون ينبه إليه ويهول منه، فإن الأمانة العلمية تقتضي منا عدم غض النظر عن الكتابات الأولى لمحمد أركون؛ إذ «هناك ملاحظة هامة تخص أولى كتابات أركون تتمثل في استعماله عبارة «عقل عربي» بدل «عقل إسلامي»...فكيف نفسر ذلك؟ ألا يعني أن أركون كان يريد نقد العقل العربي في بداياته، ثم عدل عن ذلك بعد أن ظهر ما يسمى بـ«مشروع» الجابري

27- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، سبق ذكره، ص. 168

28- المرجع نفسه، ص. 168

29- مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، آيار (مايو) 2005، ص. 72

لنقد العقل العربي في بداية الثمانينات؟ أم يعني نوعا من السهو وعدم الحرص على تدقيق المفاهيم؟ وعلى كل حال أيا كان المعنى هذا أو ذاك، فإنه لا يخرج الخطاب عن المجال الفكراني للقراءة»[30].

وقد تحدث محمد عابد الجابري بدوره عن الاختلاف الذي يجثم بثقله بينه وبين محمد أركون الذي تستعبده الأداة قائلا: «وهنا أسجل أني أختلف مع الأستاذ أركون الذي يبدو من تحليلاته أنه يريد أن يبين من خلال الموضوعات التي يدرسها صلاحية الأداة التي يستعملها، إنه يريد أن يبرهن على صحة الأداة، وبالتالي يجعل الموضوع في خدمة الأداة، لا العكس»[31].

وإذا كنا قد اقتطفنا بعض النصوص السابقة التي يصب فيها محمد أركون جام نقده وغضبه على محمد عابد الجابري، واقتطفنا النص الأخير الذي نأى فيه هذا الأخير بنفسه عن محمد أركون، فذلك ليس تصفيقا ولا تصفيرا لأحدهما ضد الآخر. فكلا المشروعين ـ نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي ـ غير منزهين عن الانتقادات، وما أكثرها وأقساها، ناهيك عن خلوصهما إلى نفس الخلاصة أو يكادان[32]. وما يهمنا في هذا الصدد، ليس المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري الذي «تحتضن نصوصه من طرف جبهات فكرية متناقضة»[33]، بل المشروع الفكري لمحمد أركون الذي لا يتردد بعض الفقهاء المتزمتين في التشطيب عليه بجرة قلم من خلال نعت صاحبه بـ«المستشرق».

وصفوة القول: إن محمد أركون ينأى بمشروعه عن مشروع محمد عابد الجابري، ولسان كل واحد منهما يقول: هذا فراق بيني وبينك، وهو ما يذكرنا بقول الشاعر:

أضحى التنائي بديلا عن تدانينا   وناب عن طيب لقيانا تجافينا

ب ـ أركون حيا وفي نفسه شيء من حتى

إن النقد ليس قدحا أو عيبا، بل منقبة مادام أنه يبتغي التقويم والتصحيح والتصويب والتعديل والتطوير. وقد تعرضت الكتابات الأركونية لانتقادات متعددة ومختلفة وحتى متباينة بتباين التوجهات والمشارب والمناهل والاختيارات التي ارتضاها هؤلاء النقاد والباحثون المعاصرون. وهذا ما يعترف به محمد أركون

30- المرجع نفسه، ص. 171

31- محمد عابد الجابري، **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، سبق ذكره، ، ص. 249

32- يقول مختار الفجاري: "هكذا ينتهي أركون إلى نفس ما انتهى إليه الجابري، معتبرا أن العقل الإسلامي منذ تأسيسه يعيش داخل فضاء معرفي واحد لم يتغير. ولا يمكن تفسير هذا الفضاء إلا بنقد العقل المؤسس له والمؤسس به في نفس الوقت. ولا يمكن أن ننقد هذا العقل إلا بالتسلح بآليات النقد العلمية العاصرة، آليات علم الإناسة ومكتسبات فكر ما بعد الحداثة من أمثال فوكو ودريدا وهابرماس"، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، سبق ذكره، ص. 168

33- كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟** (قراءة في أعمال الجابري)، سلسلة شراع، العدد 53، 29 ذو الحجة، 1419 – 15 أبريل 1999، ص. 83

نفسه عندما يستهل أحد كتبه بالتنبيه إلى هذه الانتقادات التي حكم عليها بالبطلان والخطأ والحدة، زاعما أن أصحابها لم يحالفهم الحظ في امتلاك ناصية معانيه ومقاصده ومراميه، بل إنهم قصروا في الاجتهاد ولم يتجشموا، عناء التدقيق والتمحيص! حيث يقول، تمثيلا لا حصرا، «أشعر بقلق أكبر عندما أتذكر سوء التفاهمات التي دفعت عددا كثيرا من القراء العرب إلى توجيه القول بالباطل والتأويل الخاطئ والهجوم اللاذع ضد ما كتبت ونشرت. وللأسف، فهم لا يقرؤون بإمعان ولم يجتهدوا حق الاجتهاد لإدراك ما قصدته، وفهم ما عبرت عنه بمصطلحات تدفع دائما إلى التوسع في البحث والتثبت في التفسير والتأويل»[34]

فهذا النقد مردود على أصحابه بلسان محمد أركون الذي يعلله بعدم قراءة هؤلاء الباحثين المعاصرين لكتاباته بما يكفي من التمعن، ناهيك عن عدم اجتهادهم «الاجتهاد الحقيقي»! وقد لا يقبل ـ أو على الأقل يستسيغ ـ بعض الباحثين المعاصرين هذا التعليل الذي يقدمه أركون عندما يدرك أن هذا النقد لا يصدر عن الفقهاء والعلماء الدينيين و«الأصوليين» الذين وصفناهم سابقا بالتزمت، دون غيرهم، بل يصدر أيضا وكذلك عن كبار الباحثين وجهابذة الفكر الفلسفي المعاصر الذين تمرسوا بدقيق الفلسفة وتمرنوا بدقيق دقيقها، من قبيل حسن حنفي، طه عبد الرحمان، ....

إن محمد أركون يتأسف كثيرا على الوضعية التي يجد المفكر المسلم نفسه مجبرا عليها، ويضرب مثالا بنفسه حيث حرص على تجديد الفكر الإسلامي، وتطوير اللغة العربية، وإحلال «الممكن التفكير فيه» محل «المستحيل التفكير فيه» وجعل «المفكر فيه والمفهوم والملموس «مكان» ما لم يفكر فيه بعد»... إلخ. وبعد كل هذا الجهد الذي يثقل محمد أركون فكره به، يأتي التجاهل ليس من الخصوم أو الأعداء، بل من المقربين والزملاء المثقفين والمفكرين الذين يغضون الطرف عن هذا الاجتهاد الأركوني دون أن يشيروا إليه من قريب أو بعيد، إن نقدا أو تأييدا. «أرجو من القارئ أن يتأمل معي، ولو للحظة قصيرة وضع الباحث المسلم العربي الذي يحرص على تجديد الفكر الإسلامي وإثراء اللغة العربية بمعجم علمي حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يمكن التفكير فيه منذ القرن الخامس عشر ممكنا التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد الفكر الإسلامي مفكرا فيه ومفهوما وملموسا. وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عددا من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشر ويضربون صفحا عما قرأوا أو قرروا ألا يقرأوا، ولا يشيرون مرة واحدة لا بالقبول ولا بالرفض إلى اجتهاد يستحق الذكر والتأييد»[35].

بيد أن مضاضة محمد أركون لا تقتصر على هؤلاء الأصدقاء فقط، بل تمتد لتشمل صنفا آخر من العلماء المرموقين ـ بتعبيره ـ الذين يفترون عليه في المجلات والجرائد المجيشة حتى إذا استشرى هذا التجييش انقلب عليه هؤلاء أيضا. وهؤلاء هم الذين يصفهم بالقول: «وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين

34- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** سبق ذكره، ص. 5

35- محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** سبق ذكره المرجع نفسه، ص. 13

يثورون ويهاجمون ويفترون كذبا ويحملون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده البتة، ويرددون ذلك في المجلات والجرائد المغذية للمخيال الشعبوي، حتى إذا طغى ذاك المخيال واكتسب قوة سياسية، ينقلب المغذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشرديه ومبطليه»[36]. ويسترسل محمد أركون في البوح عن الألم الذي يعتصر قلبه، والذي لا ينحصر مع الفرقتين السابقين فقط، بل يشمل كذلك طائفة أخرى تشكو من صعوبة وتعقد وغربة كتاباته، بله اجتهاداته، عندما يردف قائلا: «وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغربية النزعة وثقل أسلوب الترجمة»[37]. وبهذا يجازى محمد أركون جزاء سنمار من طرف بني جلدته، ويبدي تخوفه من أن يؤول إلى المآل الذي آل إليه ابن رشد الذي يقارن نفسه به، عندما يقول بنغمة مغتمة: «هكذا يتلقى المجتمع العربي المعاصر جهود أبنائه الذين لا يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه، وانتشار الجهل وعدم التسامح، وهكذا تتجدد سوسيولوجية الفشل التي همشت ابن رشد وأمثاله وأزالت نفوذهم الفكري والثقافي وقضت عليه»[38]. وكأني بمحمد أركون يردد قول الشاعر:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة ... من وقع الحسام المهند

3 - نقد أم لوم!

لقد أعلن حسن حنفي أن القراءة في حقل الدراسات التراثية يجب أن تكون وظيفية، مهمومة بما يعتمل في أحشاء المجتمع والواقع العربي الإسلامي المثخن بجراح التخلف، وليست متعة فكرية أو رياضة ذهنية للتسلية. «أنا في أتون الصراع ضد القهر والتسلط والتخلف، لا أستطيع نفسيا أو ذهنيا أن أفكر على طريقتهم بحياد. وقراءاتي للتراث قراءة وظيفية من أجل أن أكون جزءا من حركة التقدم العربي، وإلا تخليت عن دوري ولتخلفت عن الركب الحضاري ولنظر إلي الناس وكأني فيلسوف يعيش في برج عاجي. خلافي مع رشدي راشد، وهو صديق وأخ أنني أقول له: يا رشدي أنت تكتب لنخبة في تاريخ العلوم وفي تاريخ الرياضيات. الناس يعرفون عمر الخيام من رباعيته بصوت أم كلثوم: «سمعت صوتا هاتفا»، لكن رياضياته لا يعرفها جمهور أم كلثوم، فأنت تخاطب من؟ تسجل كلماتك للتاريخ ليس أكثر. وخلافي مع محمد أركون هو من نوع خلافي مع راشد. عندما أقام الأصدقاء في تونس تكريما لمحمد أركون كتبت لهم بحثا بعنوان: «مفكر الحي اللاتيني»، لأنه فعلا مفكر خارج من ثقافة الحي اللاتيني واللغويات والألسنية...إلخ. وحين عرض قراءته للقرآن في إطار علم اللغويات والأنثروبولوجيا الثقافية – وهذا في جانب منه جديد – صفق

36- المرجع نفسه، ص. 13

37- المرجع نفسه، ص. 13

38- المرجع نفسه، ص. 13

له الفرنسيون»[39]. وهكذا يصبح محمد أركون «مفكر الحي اللاتيني» حسب نعت حسن حنفي الذي يأبى إلا أن يلتزم مع «المعذبين في الأرض»، ويعكس ذبذبات المجتمع العربي الإسلامي بدل ذبذبات الحي اللاتيني، لأن كليهما يسران بسرعتين مختلفتين! وكأني بحسن حنفي يقوم بالتجييش والتحريض بدل التزام العلمية والحياد. فالفيلسوف هو الذي يتجاوب مع هموم الناس ويعبر عن ضمير الجماعة ومشاغلها واهتماماتها. «محمد عابد الجابري قال لي مرة: «حسن أنت محرض». فقلت له: هذا الموقف مني طبيعي، فأنا يشكل المتلقي جزءا من خطابي. إلى من أتحدث؟ أنا أتحدث إلى فقراء ومضطهدين، وإلى معارضة وطلاب وعمال وفلاحين من أجل استثارة موقفهم التراثي حتى يساهموا في عملية التقدم الاجتماعي. ليتني كنت أعيش في مجتمع غربي، لا توجد عندي مشاكل مياه ولا صرف صحي، ولا كهرباء ولا القوت اليومي ولا القهر ولا الإعلام الفاسد...إلخ. فحينها كنت أستطيع أن أكتب في حقائق نظرية، لكن أنا أعيش وسط الشارع لقد سبق أن قلت لأركون لو كنت تعيش في القاهرة لكتبت من **العقيدة إلى الثورة** ومن **الفناء إلى البقاء**. فالموقف الموضوعي هو الذي يحدد اختيارات البحث[40]. وفي جواب عن سؤال يتعلق بوضعية المثقف العربي المقيم في الغرب الذي يوجد بين بين: أي ليس مستشرقا وليس باحثا عربيا، يجيب حسن حنفي عن هذه الوضعية التي لا يحسد عليها المثقف العربي: «صحيح ما تقول: فقد أناه التاريخي، ولم يحصل على أنا بديل، أصبح يتكلم بلا جمهور ويتكلم في فراغ. لذلك تكثر كتب «الاستشراق العربي» في الخارج، ولا تؤثر في الاستشراق، لأن المستشرقين يعتبرونها أقل في الإحكام النظري [...] بلا شك، كما أنها لا تؤثر في الجمهور العربي، أولا لأنها مكتوبة بلغة أجنبية، وثانيا لأنك لا تشعر فيها بنبض الشاعر وهموم الناس والثقافة. ولذلك، عندما أخاطب أحيانا الجمهور أقول له: [...] المراجع والكتب والدراسات والاستبيانات والإحصائيات عندكم في الأنترنت ما يكفيكم منها. فاسمحوا لي أن أقدم لكم رؤية من الشارع، وأحلل لكم نبض الناس وإحساسهم بالامتهان والضياع وفقدان الكرامة. ستسألني لماذا؟ لأن هذا الواقع هو الذي يقود إلى قيام جماعات الغضب والعنف، ولأن الحكومات عاجزة وهيمنة الخارج مستحكمة والصمت تام، كل ذلك يوقد النار. هذا هو السبب، ولا تقل لي إحصائيات وبيانات وقراءات وسلطة ابن تيمية وابن القيم، كل ذلك عناصر مكونة، لكن الزخم الرئيس هو مأساة شخص بلا سكن ولا وظيفة ولا دخل، أو شاب في العشرين من عمره وتعليمه متوسط، يأتي من يقول له: تعال لأجعل منك أميرا! فيصبح أميرا للجهاد من طنجة إلى الصين في ظرف خمس سنوات، ويتحول من الصفر إلى كل شيء، من اللاشيء إلى كل شيء، فلماذا لا يذهب معه؟ هكذا نشأ التصوف من مجموعة من الخيالات تشعر بأنك أمير الكون وأنت رث الثياب»[41].

39- حسن حنفي، "الحضور هو في تحويل التراث إلى حراك اجتماعي"، أجرى الحوار عبد الإله بلقزيز، **مجلة المستقبل العربي**، تشرين الثاني (نوفمبر)، العدد 321، 11 / 2005، ص. 150

40- حسن حنفي، المرجع نفسه، ص. 151

41- حسن حنفي، المرجع نفسه، ص. 151

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أنه سواء تعلق الأمر بقراءة الجابري أو بقراءة محمد أركون، فإن كلا القراءتين تتجاهلان الخصوصية وتندرجان ضمن القراءة الإيديولوجية والإسقاطية البعيدة كل البعد عن القراءة العلمية التي تدعيها لنفسها وتبشر بها قراءها. «المشكلة أن العديد من النصوص الإسلامية تمارس عليها أنواع من القراءات ليس لها من معنى «القراءة» إلا الاسم. وإلا فإنها أقرب ما تكون إلى الفكر الإسقاطي وإلى الأحكام الإيديولوجية. لا أدل على تجنبها شروط القراءة العلمية من كونها تتجاهل الخصوصية التاريخية التي ورد فيها النص المقروء، ومن كونها تتعامل معه تعاملا انتقائيا وليس تعاملا استقرائيا كليا، ولكونها أيضا حينما تطمح في تحطيم كل شيء في التراث والتشكيك في ثوابته باسم النقد أو التفكيك تتوهم أنها ليست مطالبة بالحجة والدليل على سلامة معول الهدم لديها وشرعيته، وليست محتاجة إلى تبرير «تقليدها» الحداثي لمناهج العلوم الإنسانية التي ولدتها ظرفية أوروبا الخاصة. وقد سبق أن لاحظنا بخصوص هذا التقليد البالغ فيه لحداثة العصر وهذا التبشير الفج بالأنثروبولوجيا وباقي العلوم الإنسانية دون فهم ولا إدراك لأبعاد وحدود هذه العلوم، لاحظنا أن القدرة على هدم كل شيء هو أمر سهل يستطيعه كل أحد، ولكن الهدم لا ينهض بذاته «دليلا» كافيا على البناء وامتلاك الحقيقة البديلة»[42]. وهذا ما ينقلنا طبعا إلى الثغرة الكبرى التي تعاني منها الكتابات الأركونية، ونقصد بها طبعا تعامله «مع مفاهيم ومناهج غريبة المنشأ والأصل عن موضوع البحث، فهو يقتطعها من سياقها المعرفي والحضاري ويطبقها على مجال مغاير تماما لمجال انبثاقها وظهورها»[43].

يلوم محمد أركون العديد من المفكرين الذين يحجبون الحقائق التاريخية عن القراء، وفي مقدمتهم عدنان زرزور الذي استضافته قناة الجزيرة في قطر في برنامج (الشريعة والحياة) يوم 1997/12/28، إذ بعد أن يستعرض محمد أركون أهم قسمات ومعالم الأفكار التي أدلى بها هذا المفكر الإسلامي ينبه إلى بعض الزلات التي وقع فيها، ويؤاخذه على مروره مرور الكرام على الحقائق التاريخية. «فالدكتور زرزور الذي يتحدث على شاشة التلفزيون ويصل حديثه إلى ملايين البشر، أسدل الستار على كل المناقشات والصراعات التي حصلت بين مختلف المذاهب قبل التوصل إلى إغلاق النصوص الرسمية إغلاقا تاما وناجزا، كل هذا مرره تحت ستار من الصمت ولم يعبأ به. وإذن فحتى باحث في مستوى الدكتور زرزور طمس كل هذه الوقائع التاريخية التي حصلت فعلا قبل تشكل التراث الأرثوذكسي وانغلاقه كليا على نفسه»[44]. وبما أن الأستاذ زرزور قد جانب الصواب في الحقائق التاريخية المطموسة والقضايا الوقائعية الزمنية المتناولة، فإن محمد أركون الذي تقبع اختياراته التي ارتضاها على طرفي نقيض من اختيارات ضيف البرنامج لم يتمالك نفسه، وراودته بعض الأسئلة التي صاغها كالتالي: «[...] ولكني بعد مشاهدة البرنامج ـ أو حتى أثناء

42- عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، **مجلة الإحياء**، العدد 26 شوال/ 1428ه/ نونبر 2007م، ص. 41

43- مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، سبق ذكره، ص. 60

44- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، سبق ذكره، ص. 222

مشاهدته ـ لم أستطع أن أمنع نفسي من التساؤل: ما الذي كان سيحصل لو وقف في مواجهة أستاذ جامعي في وزن الأستاذ زرزور باحث آخر يحمل مشروعا مضادا يدعى «نقد العقل الإسلامي».. أقصد المشروع الذي لا أزال أرسم خطوطه العريضة وأحفر فيه منذ عام 1970، ولكنه لا يزال طوباويا حتى الآن: أي بدون قاعدة سوسيولوجية عريضة وبدون جماهير...ما الذي كان سيحصل لو وقفت أمامه أو أمام عشرات المفكرين الأرثوذكسيين أو التقليديين الآخرين لأن الدكتور زرزور ليس الوحيد؟ كان سيحصل استعصاء كاملا على التواصل بين عقليتين مختلفتين تماما، وبين النظامين المعرفيين اللذين يتولدان عنهما. لو أن التواصل كان ممكنا حتى نهاياته القصوى لاستطعنا تجاوز المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه المتراكمين في هذه الجهة وتلك، ولاستطعنا تفحصهما في فضاء جديد من المفكر فيه بالضرورة. لو تحقق ذلك لتلقى العقل مكانة جديدة، وكذلك الخيال والمخيال والذاكرة، ولدخلت كلها في تشكيلة نفسية أخرى من أجل توليد أنظمة جديدة لتشكيل ما لا نزال مستمرين في تسميته عموما بالحقيقة، ينبغي علي أن أعترف هنا بنوع من الحزن أنه لا وسائل الإعلام الغربية، ولا وسائل الإعلام في البلدان الإسلامية، ولا الجامعات ولا مراكز البحوث، تقبل بتنظيم هذا النوع من المناظرات التي قد تتيح انبثاق ذات بشرية جديدة»[45].

وإذا كان بعض النقاد لمحمد أركون قد أثاروا معضلة التكرار والإطناب الذي لا مبرر له في المصنفات الأركونية، وهو التكرار الذي لا يقتصر على المضامين والأفكار فقط، بل وكذلك العبارات والرسوم والأشكال! فإن محمد أركون يرد عليهم بانتقاء بعض النصوص التي تبين ما في التكرار من إفادة وتدقيق وإضافة، وفي مقدمتها نص السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو الذي اقتطفه من كتاب «تأملات باسكالية»، ويقول فيه: «إذا ما حصل لي أن ركزت على الموضوعات ذاتها وعدت إليها مرارا وتكرارا، وإذا ما حصل لي أكثر من مرة أن درست المسائل نفسها وأشبعتها تمحيصا وتحليلا، فإن ذلك عائد ليس إلى رغبة في الاجترار المجاني أو الهوس المرضي، وإنما أريد عن طريق هذه الحركة اللولبية أو الحلزونية في الدراسة (أو الالتفاف على الموضوعات) أن أصل في كل مرة إلى درجة أعلى وأدق من الفهم للمسائل المطروحة، كما أن ذلك يتيح لي في كل مرة أن أكتشف علاقات خفية أو علاقات جديدة لم ألمحها سابقا، وبالتالي فإني لا أفعل ذلك من أجل التكرار أو حبا في الاجترار، وإنما من أجل شيء آخر»[46]. وهذا ما يجعل التكرار معقول ومشروع ومطلوب، خلافا للتكرار من أجل التكرار الممل الذي ينفر القارئ الكريم.

وإذا كانت الكتابات الأركونية قد تعرضت لانتقادات شتى، فإننا سنورد هنا هذا النص الجامع والمكثف للباحث المغربي عبد المجيد الصغير الذي وسم المشروع الأركوني بالمحدودية، ونبه فيه محمد أركون إلى عدم انفصاله عن الطروحات والرؤية الاستشراقية التي يدعو إليها ويصفق لها، حيث يرى في إحدى

45- المرجع نفسه، ص. ص 222 - 223

46- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، سبق ذكره، ص. 17

ملاحظاته بأن أعمال هذا الرجل لا تخلو من سجال واستفزاز وتجريح، و«تتميز في أغلبها بتبشير مبالغ فيه بجملة «علوم» إنسانية كاللسانيات والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وعلم النفس التاريخي والتحليل النفسي و«علم» مقارنة الأديان... وذلك في غياب تام لكيفية التنسيق بين هذه التخصصات المتباينة وضوابط الاستفادة منها داخل حقلها التاريخي الأوروبي، فضلا عن التجربة الإسلامية المختلفة، علاوة على كونه يبقي أدواته النقدية ومناهجه المتباينة بعيدة عن النقد والمراجعة والتقويم. لأجل هذا يظل المشروع النقدي لمحمد أركون محدودا في ذاته، لا يخرج عن الدعوة المتكررة لتفكيك وخلخلة وهدم كل الموروث الثقافي، دون الوصول من ذلك إلى أي شيء جديد وملموس، مادامت القدرة على هدم كل شيء لا تنهض بذاتها «دليلا» كافيا على البناء وامتلاك الحقيقة البديلة! لذا فالملاحظ أن جل مواقف و«نتائج» نقده لا تعدو أن تكون تكرارا لنفس الطروحات النقدية الاستشراقية القديمة مع فارق وحيد هو إدراج أركون لها ضمن «الاكتشافات» الأوروبية المعاصرة في العلوم الإنسانية. ولعل هذا الفقر في النتائج هو الذي جعل أعماله النقدية يغلب عليها الأسلوب الاستفزازي والجدال السجالي والتجريح المبالغ فيه الذي يطغى على جل طروحاته «العلمية»، الأمر الذي يفسر في ضوئه ظاهرة التكرار والتشابه الملاحظين في أعماله النقدية»[47].

وقد أوجز أحد الباحثين المعاصرين جملة من أوجه القصور في مشروع محمد أركون أوردها على الشكل التالي:

«- لم ينقد أركون العقل الإسلامي بقدر ما اكتفى بتقديم ملاحظات عامة واقتراحات وآفاق، وقد اعترف أحيانا بأن مشروع نقد العقل الإسلامي يتجاوز طاقة الفرد.

لم يكتب أركون كتبا موحدة الموضوع والزمن والأوضاع، بل كتب مقالات متباعدة في الزمن وفي مناسبات كتابتها وكذلك في مواضيعها، وهو ما يجعل خطابه صادرا عن وضعيات مختلفة للكتابة لم تخضع لنمط واحد من استحضار المتلقي.

- الحرص على الشمولية المنهجية والإلمام الواسع بالمعرفة أوقعه في طابع فسيفسائي فلسفي يستحيل معه تحقيق المنطق.

- تطبيق المعرفة الحداثية فقط على الإسلام لا يستقيم في تقديرنا، لأن هذه المعرفة لا يمكن أن تنفصل عن مضامينها الفكرية؛ فهو إذ يكتب باللغة الفرنسية ويرجع إلى مناهج الغرب ومفاهيمه ولا يحاول إيجاد مفاهيم نقدية مأصولة، فإنه يدعم قراءة استهلاكية غير منتجة عربيا وإسلاميا.

47- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، سبق ذكره، ص. 27

ـ يصح أن نطلق على خطاب أركون تسمية «تاريخية العقل الإسلامي» أكثر من «نقد العقل الإسلامي» والقرائن الدالة على ذلك كثيرة في نصوصه، إذ نجده في كل ما كتب مسكونا بهاجس تحقيق تاريخية شاملة للفكر الإسلامي»[48].

فالباحث محمد أركون يحسن الأسئلة ولا يتوفر على الأجوبة التي تشفي العليل وتروي الغليل، مما يجعل القارئ لا يتبين معالم الطريق لديه، ويكاد يتيه في دروبه ومتاهاته. «ولقد أخذ عليه كثيرون اشتغاله الدؤوب بإثارة الأسئلة وتحريك المشكلات، وخلق الزوابع الفكرية والمعرفية، أكثر من اشتغاله على توضيح معالم الطريق، وتقديم الإجابات واقتراح الحلول...وأنه يضع قارئه أمام خطرين؛ خطر عدم استيعاب جهازه المفهومي وإمكانات نصه الدلالية، وخطر وضعه أمام أسئلة ومشكلات معرفية جذرية لا يملك حلا واقعيا لها، وأمام إثارات لا يجد إجابات شافية عنها»[49]. ولذلك، فنحن لا ندعو إلى تقديس التراث الإسلامي، بل ندعو إلى ضرورة مراجعته مراجعة نقدية علمية بعيدة، والكشف عن طاقاته وحدودها. «نحن المعاصرون نتطلع إلى مراجعة نقدية علمية لكل ما وصلنا من تراثنا الإسلامي، إلا أن هذه المراجعة لا ينبغي أن تكون إسقاطا ولا غنوصية جديدة، ولا بالأحرى محض تقليد حتى لو كان هذا التقليد لما ينعت بالحداثة. لذا كفى من التقليد المذموم رأسا سواء لهذا الجانب أو ذاك. وكفى بالخصوص من التخندق أو التوظيف الإيديولوجي الذي قد يركبه مشروع قراءة ما، لا ليقرأ التراث أساسا ولكن فحسب ليصفي حسابه مع خصوم سياسيين في الواقع المعيش! فالمطلوب إذن، أن نجعل من العقل، بمفهومه الإيجابي، أساسا ننطلق منه لمراجعة القديم والحديث معا. والإسلام يتحدانا إن نحن سلكنا طريق «صريح العقل»، فلا يمكن أن نصل إلى ما يناقض «صحيح النقل». وصحيح النقل ليس قطعا هو كل الموروث، كما أن صريح العقل ليس كل ما تروجه أبواق مقلدي الحداثة الذين أبانوا في ظل تتابع أحداث هذا القرن أن «قراءتهم» تنخرط في أفق إيديولوجي تقف وراءه قوى سياسية هنا وهناك تستهدف تحقيق مكاسب مادية ومواقع سياسية أو تصفية حساب مع خصوم فكريين وسياسيين»[50].

وإذا كانت الكتابات الأركونية من أكثر الكتابات إثارة للنقد والتساؤل وعلامات الاستفهام، وإذا افترضنا بأن بعض هؤلاء المنتقدين لم يقرؤوه مرة، أو لم يفهموه تارة، أو لم يجتهدوا آنا. فإننا نرى بأن أهم الانتقادات التي وجهت للمشروع الفكري الأركوني، تلك التي وردت في كتابات طه عبد الرحمان الذي أبطل دعاوى عن «العقل» العربي والإسلامي، مركزا انتقاداته على محمد عابد الجابري ومحمد أركون. وسنقتصر في هذا الصدد على بعضها الموجهة لمحمد أركون، دون أن يعني ذلك تبنينا لها. «أما الدعوى الثانية، وهي

48- مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، سبق ذكره، ص. 179 - 180

49- خنجر حمية، "الفلسفة العربية ـ الإسلامية (تنوع في القراءات والمعايير)"، **مجلة المحجة**، العدد الرابع ـ تموز 2002 جمادى الأولى 1422 ه، دار الهادي، ص. 125

50- عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، سبق ذكره، ص. 41

«شرعانية العقل الإسلامي» فيوردها صاحبها في سياق من أفكار كانت حصيلة الافتتان بالتطورات التي بلغتها العلوم الإنسانية على اختلاف مجالاتها وفروعها، نذكر منها ما يلي:

- تمييزه بين مكونات النظر «الإسلامي» ومكونات النظر الحديث.

- مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير «العقلانية» مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية إلى «العقلانية» دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف «العقلانية».

- اعتباره مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.

- إنكاره على الفكر «الإسلامي» التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية».[51]

وقد اعترض طه عبد الرحمان على الآراء السابقة من وجوه عدة، مركزا أساسا على الدعوى التي تجعل من تقنين الشريعة الإسلامية خروجا عن مستلزمات العلم الصحيح، وهي دعوى - في نظر طه عبد الرحمان - مردودة على محمد أركون بالنظر إلى انبنائها على تصور للعلم لا يرقى إلى تصور الفقهاء له. فالأستاذ محمد أركون يخل بمجموعة من الشروط التي لا يوفيها حقها في نظر طه عبد الرحمان الذي يخلص في ردوده عليه إلى كون أحكامه «دعاوى مبنية على مذهب «توفيقي» لا على مسلك «تحقيقي»، بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي، وإنما يتصل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه وهو المنهج لتحصيل المعرفة. فالعلم عندهم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله، وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق»[52].

وإذا كان طه عبد الرحمان قد اعترض في النص السابق على الدعوى التي تجعل من تقنين الشريعة الإسلامية خروجا عن مستلزمات العلم الصحيح بالنظر إلى انبنائها على تصور للعلم لا يرقى إلى تصور الفقهاء له، فإنه اعترض عليها أيضا بالنظر إلى إنكارها على الفقهاء ما يعد من مزاياهم العلمية. «إن هدف الأصوليين لم يكن، كما يدعيه أركون، الرغبة في إقصاء الملابسات التاريخية للرسالة المحمدية وتكريس واقع لصالح فئة تتنازع السلطة مع غيرها، وإنما كان كل همهم هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجد من الأحوال، وما وجدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يخالف الشروط الواجب توافرها في كل نسق منطقي، سواء تعلق بالشرع أو بغيره. من هذه الشروط الاتساق

51- طه عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2000، ص. 149

52- المرجع نفسه، ص. 150

والبساطة والكفاية. ولا نغالي إن قلنا بأن ما توصلوا إليه من نتائج يشهد لهم بمستوى من الوعي العلمي الدقيق يضاهي مستوى معاصريهم من أصحاب العلوم العقلية، ويؤكد ذلك إمكان صوغ دقائق أحكامهم واستنتاجاتهم صوغا مضبوطا قد لا يتأتى مثله لبعض تأملات أهل النظر العقلي من معاصريهم. فالعلم عندهم يستجيب لشرطين أساسيين هما: الاستدلال والتعليل؛ فقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة وحددوا مسالك التعليل المختلفة، ولهذا جمعوا بين الشرط العقلاني للعلم الصوري والشرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك مادام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل»[53].

وإذا كان طه عبد الرحمان قد اعترض في النصين الأخيرين ـ اللذين أوردنا كل واحد منهما على حدة ـ على الدعوى التي تجعل من تقنين الشريعة الإسلامية خروجا عن مستلزمات العلم الصحيح بالنظر إلى انبنائها على تصور للعلم لا يرقى إلى تصور الفقهاء له من وجه أول، وبالنظر إلى إنكارها على الفقهاء ما يعد من مزاياهم العلمية من وجه ثان، فإنه اعترض عليها أيضا بالنظر إلى أنها تقع فيما تأخذه على الفقهاء من وجه ثالث. «إن ادعاء محمد أركون «شرعانية العقل الإسلامي» لا يخلو من أحد أمرين؛ إما أنه حكم مبني على أسس علمية حقيقية، وإما أنه مستند إلى «شرعانية» معينة. فقد بينا أن المنهج العلمي الذي يدعي العمل به هو منهج «تلفيقي» لا «تحقيقي»، فيلزم أن ادعاءه «شرعاني» لا علمي (مادامت «الشرعانية» هي عند أركون نقيض «العلمية»). فأية شرعانية تصدق عليه؟ إننا نعلم أنه يستنكر تدخل «التعقيل» في مجال الشريعة الإسلامية، لأن التعقيل في نظره يسلب عن الأحداث تاريخيتها وينسلب فيه كل من يطلبه، ولما كان يعترض على «الشرعانية الإسلامية»، فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من «شرعانية أخرى». فما أجراه إذن من حكم على «العقل الإسلامي»، أولى أن يجرى على ادعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها»[54].

ب ـ هوامش على هوامش هاشم صالح

يعدّ الباحث السوري هاشم صالح أبرز مترجم لكتب محمد أركون؛ فقد طاوعه اليراع في ترجمة مؤلفات محمد أركون من لغة بودلير إلى لغة يعرب بن قحطان، وهي الترجمة التي أغناها بهوامشه المنيرة وتعليقاته المضيئة. وقد أثنى محمد أركون على هذه الشخصية الفكرية البارزة التي لها حضورها في مجال

53- المرجع نفسه، ص.150 ص - 151

54- المرجع نفسه، ص. 151. وانظر كذلك دفع طه عبد الرحمان، واعتراضاته على المسلمات التي تستندان عليها دعوى "بيانية العقل العربي" و"شرعانية العقل الإسلامي"، في الصفحات الآتية: 152 - 153 - 154

الكتابة وحقل الترجمة تدقيقا[55]. ولعل من أهم ما قاله محمد أركون في حق هذا الرجل، نورد هذا النص الذي يشيد به فيه، وينعته برفيق دربه قائلا: «أود أن أنتهز هذه الفرصة لأزيل بقدر الممكن سوء التفاهمات حول مشروع نقد العقل الإسلامي كما يلتمسه القارئ في فصول هذا الكتاب. لقد ساعد رفيقي في الاجتهاد والصبر الجميل هاشم صالح على تقديم المفهوم والمشروع بشروحه الملحة لكثير من المصطلحات التي فرضتها على المعجم العربي الحديث»[56]. ولعل هذا الاعتراف الجميل من طرف محمد أركون بالجهد الجهيد لهاشم صالح هو الذي يفسر لنا الحماسة الكبيرة التي يبديها هاشم صالح الذي يتحدث كثيرا عن محمد أركون بحديث الناصر له، والذي يجعل من محمد أركون أشبه بـ«المهدي المنتظر»، أو أشبه بـ«شخصية المنقذ»! **فأركون هو «الانقلابي»، و«الجذري»، و«الخطير»، و«الحائز على قصب السبق»، و«المتمكن»، و«الجريء»، و«المقتدر»**، وهكذا دواليك تتدافع حبات سبحة النعوت والأوصاف التي يزخر بها هاشم صالح هوامشه وتعليقاته حد التخمة! مثل قوله مثلا: «هنا تبدو انقلابية فكر أركون بشكل جذري، من هنا خطورته على التقليديين وخطورة التقليديين عليه»[57]. وقوله كذلك: «يمكن القول بأن محمد أركون هو أول مفكر مسلم يتنطح لهذه المهمة الحاسمة بكل تمكن وجرأة واقتدار»[58]. وقوله أيضا: «أركون [...] يعرف الغرب من الداخل أكثر من أي مثقف عربي آخر»[59]، وهلم جرا. وهذا «برهان بالخلف» على «عدم انقلابية وجذرية وخطورة وتمكن وجرأة واقتدار» أصحاب المشاريع الفلسفية الأخرى في العالم العربي والإسلامي. ومع ذلك، نقول بأن محمد أركون يشكل مدرسة فلسفية في الفكر العربي المعاصر تنتظم جنبا إلى جنب مع المدارس الفلسفية الكبرى الأخرى في العالم العربي، وفي مقدمتها مدرسة محمد عابد الجابري، ومدرسة حسن حنفي، ومدرسة طه عبد الرحمان، ومدرسة عبد الله العروي، إلخ. وهذه المدارس لا يجب النظر إليها «نظرة تفاضلية»، بل «نظرة تكاملية» حيث تكمل المدرسة الواحدة منها المدرسة الأخرى.

بعد هذه الفذلكة التي نعتبرها توطئة ليس إلا، ننتقل إلى تأمل بعض أقوال محمد أركون الذي يرى أن الباب مازال مفتوحا على التنافس بين «مركزية الإله» من جهة و«مركزية الإنسان» من جهة أخرى، حيث يقول: «لكننا نلاحظ أن المنافسة في المجتمعات الأكثر علمنة وتقدما لا تزال مفتوحة بين المنظور الإنساني المتمحور حول الله الذي تتوقف عليه نجاة الإنسان في هذه الدنيا وفي الدنيا الآخرة، وبين المنظور

55- رغم إشادتنا بالترجمة التي نذر الأستاذ هاشم صالح نفسه للقيام بها، فإن الأمانة العلمية تفرض علينا التنبيه إلى بعض الأخطاء التي وقع في شركها؛ ففي حوار له مع الدكتور محمد أركون ترجم «بلاد السيبة» بـ«بلاد السباع»!، حيث يقول: «ففي المغرب، مثلا، كان يوجد دائما تمايز واضح بين فضائين اثنين: بلاد المخزن / وبلاد السباع (والتسمية لا تزال شائعة حتى اليوم). وبلاد المخزن هو الفضاء السياسي الذي تسيطر عليه الدولة المركزية الحامية للحقيقة الإسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون. وأما بلاد السباع، فهي الأطراف البعيدة والمناطق النائية والوعرة التي تستعصي على سيطرة الدولة المركزية، وهذا التقسيم مهم جدا وقديم جدا». محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1990، ص. 288

56- محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** سبق ذكره، ص. 13

57- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؟**، سبق ذكره، هامش الصفحة 215.

58- المرجع نفسه، هامش الصفحة 82.

59- هاشم صالح، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، تأليف محمد أركون، سبق ذكره، ص. 25

الإنساني المتمحور كليا حول الإنسان. ويمكن القول بأن المنظور الأول يستعير من الثاني أكثر مما يستعير الثاني من الأول. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المنظور الثاني يبتعد أكثر فأكثر عن المفهوم الكلاسيكي للمنظور الإنساني كلما راح العقل العلمي التكنولوجي التلفزي يسيطر على المرحلتين اللاهوتية والفلسفية للعقل، بل ويحذفهما حذفا تاما. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا العقل التكنولوجي هو الذي يقود الآن عمليات العولمة ويحاول السيطرة على العالم، وقد استعرت المصطلح عن الفيلسوف جاك دريدا»[60]. ويعلق هاشم صالح على هذا النص بالقول: «يستعير أركون هذا المفهوم [يقصد العقل العلمي التكنولوجي التلفزي] من الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وهو ينقم معه على التعصب العلموي الذي يسود الغرب حاليا، فلا قيمة لأي شيء في هذا الغرب إن لم يكن ذا مردودية مادية أو اقتصادية! ولذلك فكر التكنوقراط في عهد جيسكار ديستان بإلغاء تعليم الفلسفة في المدارس الثانوية بحجة أنه لا يفيد شيئا! وثار دريدا وبعض الفلاسفة الآخرين على ذلك عندئذ»[61]. وهذا النص لهاشم صالح يكرره أو يكاد في أحد تعليقاته الأخرى بالقول: «هذا هو العقل [يقصد العقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي] الذي يهيمن على الغرب حاليا، بعد أن وصل عصر الاستهلاك والتكنولوجيا المتقدمة إلى مداه. وواضح أن دريدا غير راض عن هذا العقل، لأنه يحتقر الفكر الفلسفي أو يهمله ويزدريه، بحجة أنه لا نفع فيه، أو لا مردودية اقتصادية له. كل شيء لا يؤدي إلى مصلحة مادية لا قيمة له في عصر الاستهلاك السريع الذي لا يتوقف، والذي أصبح غاية بحد ذاته. ومن المعلوم أن الطبقة التكنوقراطية الحاكمة في عهد جيسكار ديستان أرادت حذف تعليم الفلسفة من المدارس الثانوية، فجن جنون دريدا وهب للدفاع عن تعليم الفلسفة»[62]. وينسى هاشم صالح أو يتناسى ورود هذا النص للمرة الثالثة، وهو بصدد التعليق على أحد النصوص الأخرى لمحمد أركون الذي يتحدث عن المجابهة الخصبة التي حصلت في الغرب بين العقل الديني والعقل الفلسفي، حيث يقول: «كان العقل الفلسفي يشمل العقل العلمي في البداية، ولكن هذا الأخير راح يبتعد تدريجيا عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، ثم بشكل أكثر عن العقل اللاهوتي حتى انفصل عنه كليا، لكي يصبح الآن العقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي المهيمن (حول هذا المفهوم أنظر جاك دريدا)»[63].

صحيح أن «المركزية الإنسانية» أصبحت مهددة حتى في عقر الجغرافيا الأوروبية التي أنجبتها، بفعل هيمنة العولمة وسيادة معيار المردودية والربح التي جعلت تصنيف العلوم أو خطاطة المعارف تخضع للمنفعة والجدوى ولا تبالي بالمعنى، كما يردد محمد أركون عندما يقول: «ولكن الشيء الذي يشكل مشكلة هو أن الدول الحديثة والأنظمة الاقتصادية المعاصرة لا تترك مكانا لمواقف العقل التي تتطلبها الأنثربولوجيا

60- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، سبق ذكره، ص. 216

61- المرجع نفسه، هامش الصفحة 216.

62- المرجع نفسه، هامش الصفحة 310.

63- المرجع نفسه، ص. ص 309-310

التاريخية والفلسفة. فهذه الدول وتلك الأنظمة تفرض مراتب هرمية وأوليات بين المعارف الإنتاجية المشجعة على استراتيجيات الهيمنة والغنى من جهة، وبين المعارف النظرية والتأملية المهتمة بالبحث عن المعنى»[64]. وتأبى هوامش هاشم صالح وشروحاته إلا أن تكرر ما سبق أن أوردناه من نصوصه السالفة الذكر، بالقول: «يشير أركون هنا إلى تلك المناقشة التي جرت في فرنسا قبل بضع سنوات (في عهد جيسكار ديستان) والتي دارت حول دور الفلسفة ومكانتها في برامج التعليم الثانوي والجامعي؛ فمن المعروف أن الإيديولوجيا التكنوقراطية قد هاجمت تدريس الفلسفة واعتبرت أن لا معنى لها في عصر العلم والتقنية، وشددت على ضرورة التركيز على المردودية الاقتصادية والإنتاجية قبل أيّ شيء آخر. فالفلسفة لا تطعم خبزا ولا تزيد في الإمكانيات الاقتصادية للبلاد كما يفعل علم الميكانيك مثلا، أو العلوم الصناعية والمعلوماتية. وقد رد فلاسفة فرنسا ـ ومن بينهم جاك دريدا ـ على هذا الهجوم التكنوقراطي واعتبروا فيه خطرا على الفلسفة والفكر، بل ووجدوا فيه احتقارا لأنبل فعالية لدى الإنسان: فعالية اكتشاف المعنى والبحث عنه»[65].

ومن المعروف أن محمد أركون يدافع عن وجود النزعة الإنسانية في «الإبيستيمي الوسطوي»، ولاسيما في القرن الرابع الهجري من الوعاء الزمني الذي عمرته الحضارة العربية الإسلامية التي بلغت مبلغا عظيما في درجة التسامح والانفتاح الخلاق الذي جعل التناغم يلملم الاختلافات الدينية والعرقية والثقافية: «[..] وكنت قد ابتدأت بحوثي آنذاك عن «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي»، وهو تيار فكري وعقلاني ساد منطقة إيران ـ العراق في العصر البويهي، واكتشفت عندئذ أهمية الدور الإيجابي الذي لا يعوّض، والذي تلعبه مثل هذه التعددية [يقصد التعددية الطائفية والعرقية ـ الثقافية] فهي التي تؤمن الأطر الاجتماعية الضرورية من أجل نشر هذه الثقافة الإنسانية والعقلانية المنفتحة»[66].

ولعل هذه الثقافة الإنسانية المنفتحة التي شهدت أوج ازدهارها في العصر البويهي هي الغائب الأكبر في الوعاء الزمني المعاصر للحضارة العربية الإسلامية التي أصبحت ترزح تحت وطأة المحرمات والطابوهات (السياسة، الدين، إلخ)، وتخشى الاقتراب من المحرمات التي لم يتجرأ على اقتحامها سوى بعض المستشرقين الغربيين الذين حاولوا تقديم قراءة تاريخية للنص الديني، بغض النظر عن مدى مصداقيتها، ومدى اتفاقنا أو اختلافنا معها. وفي هذا الصدد، يقول محمد أركون: «كانت الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائما بالمحرمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب. وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم. لماذا؟ لأن العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوما من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته»[67].

64- محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** سبق ذكره، ص. 46

65- المرجع نفسه، ص.53

66- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؟** سبق ذكره، ص. 183

67- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؟**، سبق ذكره، ص. ص 44-45

وفي الأخير، نقول إن القراءة الأركونية للقرآن خصوصا، وللتراث العربي الإسلامي عموما، تظل من «**القراءات المتسكعة**»[68] في العالم العربي الإسلامي كما يطيب لصاحبنا محمد أركون نعتها. وحسب تقييمنا المتواضع لها فهي قراءة لا تخلو من جرأة فلسفية.

خاتمة:

لقد حاولنا في هذه العجالة رصد الخيط المنهجي الناظم للمشروعين الفلسفيين الحداثيين لدى محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وهي مشاريع مازالت تتطور وتتعدل بالنقد والتطوير لدى العديد من كبار دارسيها ومريديها. ذلك أن رصد الرؤى المنهجية لدراسة التراث العربي الإسلامي في الفكر العربي المعاصر هو من الغنى والاتساع والشمول، حيث يعز على هذه الدراسة وحدها الاستيفاء فيه بشكل دقيق. ولذلك لم يكن هدفنا في هذه الدراسة عرض المضامين وتحليلها والحكم لها أو عليها، ولكن استعراض منهجي علمي موجز، وبيان طبيعته وإجلاء المقاربة الجابرية للتراث لذي سيظل دائما في حاجة إلى قراءات معاصرة في ضوء أسئلة الحاضر، لاستثماره والاستفادة منه وعجنه حتى تستطيع الأمة العربية الإسلامية السير إلى الأمام بقدم راسخة وخطى ثابتة وشجاعة. أما الانتقادات المنهجية التي انتقد بها الجابري ومحمد أركون وغيرهما من المفكرين الكبار، فهي انتقادات لا تقل من قيمتهما، بل تبين الحاجة الماسة لتنقيح هذه المشاريع التي جعلت من الحداثة قضيتها التي تدافع عنها. يقول علي حرب في كلمة موجزة عن هؤلاء المفكرين الذين يقدمون أنفسهم باعتبارهم أصحاب «قراءات علمية»، «ولكن «القراءة العلمية»، التي يقترحها أركون أو يمارسها الجابري، لا تفي بالنص الفلسفي، فكيف بالنص الصوفي»[69].

68- يقول محمد أركون: "فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القرآن، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه"، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات". محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، سبق ذكره، ص. 72

69- علي حرب، "طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري"، سبق ذكره، ص. 27

قائمة المراجع:

- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى نيسان (أبريل) 1980

- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1986

- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1990

- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1998

- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة لأولى 1999

- محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة 2006

- يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان، دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع «نقد العقل العرب» للمفكر العربي محمد عابد الجابري**، الانتشار العربي الطبعة الأولى، 1997

- مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، آيار (مايو) 2005

- كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟** (قراءة في أعمال الجابري)، سلسلة شراع، العدد 53، 29 ذو الحجة، 1419 – 15 أبريل 1999

- طه عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2000

- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1415ه - 1994م.

- خنجر حمية، «الفلسفة العربية - الإسلامية (تنوع في القراءات والمعايير)»، **مجلة المحجة**، العدد الرابع - تموز 2002 جمادى الأولى 1422 ه، دار الهادي.

- علي حرب، «طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 78 - 79، سنة 1990

- حسن حنفي، «الحضور هو في تحويل التراث إلى حراك اجتماعي»، أجرى الحوار عبد الإله بلقزيز، **مجلة المستقبل العربي**، تشرين الثاني (نوفمبر)، العدد 321، 11 / 2005

- محمد عابد الجابري، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو 1978

- علي أومليل، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو 1978.

- عبد المجيد الصغير، ""الباب الموصود" ملاحظات حول إشكالية توظيف مفهوم "الاجتهاد" لدى الإصلاحية العربية الحديثة"، ضمن **المفاهيم تكونها وسيرورتها**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، الطبعة الأولى 1421 - 2000

- عبد المجيد الصغير، «حوار العدد»، مجلة الإحياء، العدد 26 شوال/ 1428ه/ نونبر 2007م.

- علي حرب، «طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 78 - 79، سنة 1990

- Talbi (Mohamed), Réflexion d’un musulman contemporain, édition le Fennec, Mai 2005

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com